47e ANNEE (5e SÉRIE) N° 15 10 AVRIL 1930

L'AMI DU CLERGÉ

Parait à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Chronique de Théologie

SOMMAIRE

§ I. Quelques ouvrages de théologie indépendante : I. R. Otto, *Le Sacré, l'Elément non rationnel dans l'idée du Divin et sa relation avec le rationnel.* — II. E. Le Roy, *La Pensée intuitive*, t. I, *Au delà du discours ; Le Problème de Dieu.* — III. W. Monod, *Du Protestantisme.*

§ II. La théologie et les Eglises orientales : I. Martin Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum Orientalium*, t. III. — II. P. Janin, *Les Eglises séparées d'Orient.*

§ I. — Quelques ouvrages de théologie indépendante

De divers côtés, on nous a demandé notre sentiment sur quelques ouvrages théologiques parus naguère et dont la doctrine s'affirme fort indépendante de l'enseignement catholique. Nous allons donc en résumer le sens et en souligner les dangers. Nous étudierons ainsi successivement : 1o *Le Sacré*, du professeur Otto, trad. franç. de André Jundt ; 2o *La Pensée intuitive* et *Le Problème de Dieu*, par E. Le Roy ; 3o *Le Protestantisme*, par W. Monod.

I

Pour Kant, la religion n'est qu'un appendice de la morale ; pour Hegel, elle n'est qu'un stade préliminaire de la philosophie. Réagissant contre ces deux coryphées de la pensée allemande, Schleiermacher a voulu rendre la religion indépendante de la philosophie comme de la morale en la basant sur le *sentiment*. Cette conception a conquis une place prépondérante dans les Facultés de théologie protestante d'Allemagne : jusqu'à nos jours leurs théologiens les plus en vue se sont réclamés d'elle, et il suffit de nommer Albert Ritschl et Adolphe Harnack.

Dans son ouvrage sur *Le Sacré* [1], le professeur Otto entend corriger et compléter Schleiermacher, tout en demeurant d'accord avec lui quant au fond. Son étude du sentiment religieux est plus fouillée, plus approfondie. Pour lui, les prédicats rationnels de la divinité, — esprit, raison, toute-puissance, conscience de soi-même, — ne sont que les attributs d'un objet qui demeure insaisissable, *le Divin* (le *Sacré*, comme dit Otto), et qui cependant « doit être perçu, sans quoi nous n'en pourrions rien dire. »

N'étant pas saisissable par ses prédicats rationnels, le Sacré ne peut être que non-rationnel. Cet élément du Divin qu'Otto propose d'appeler le « Numineux » (de *numen*), ne saurait être ni défini, ni démontré ; mais on peut en prendre conscience par l'émotion religieuse, dont le fond est constitué par « le sentiment de l'état de créature, » ou sentiment de son propre néant, qui n'est lui-même qu'un effet concomitant de l'effroi religieux, lequel « sans aucun doute se rapporte d'emblée à un objet en dehors de nous. » (P. 26).

Comment atteindre cet objet de l'effroi religieux, sinon par « la réaction sentimentale » que son contact produit en nous ? L'effroi, le sentiment d'horreur que nous éprouvons en face du « numineux » est d'une tout autre qualité que la peur ordinaire. C'est une frayeur, pleine d'une horreur intime, qu'aucune chose créée, même la plus menaçante, ne saurait inspirer. Ce frisson se retrouve dans la terreur panique des Anciens, et dans la frayeur de Dieu mentionnée dans la Bible. (Ex., XXIII, 27 ; Job, IX, 34 ; XIII, 21). De cette terreur procède tout le développement historique de la religion ; elle est le facteur premier qui domine d'emblée toutes les explications animistes, magiques et sociologiques. L'élément extérieur auquel se rapporte cette terreur peut être considéré comme un « attribut » du numineux : c'est le « *tremendum* » : dans l'Ancien Testament, la colère de Jahvé ; dans le Nouveau, la colère de Dieu ; dans les autres religions, *ira deorum*. Primitivement, cette « colère de Dieu » n'a aucun rapport avec l'élément moral de la justice divine ; elle semble arbitraire. En la désignant comme un attribut du numineux, elle ne saurait être présentée comme un concept, mais seulement comme « un *idéogramme*, un pur signe indiquant un élément particulier de l'expérience religieuse » (p. 32-36).

Le « *tremendum* » implique l'énergie du numineux, la vie, la passion, la colère du Dieu vivant et tout-puissant. Induits en erreur par une concep-

[1] R. Otto, prof. à l'Université de Marbourg. Le Sacré, l'élément non rationnel dans l'idée du Divin et sa relation avec le rationnel. Trad. franç. d'A. Jundt, professeur à la Faculté libre de théologie protestante de Paris, revue par l'auteur d'après la 18e édit. allemande. In-8 de 234 p., 25 f. Paris, Payot. — Récemment le même auteur vient de publier en allemand deux autres volumes sur le même sujet : *Das ganz Andere* (Le Tout Autre), in-8 de IX-135 p. ; *Sunde und Urschuld* (Péché et faute originelle), in-8 de II-135 p. Gotha. L. Klotz, éditeur. — Antérieurement, on a sur la même question : *Aufsatze, das Numinose betreffend* (Etudes concernant le Numineux), même éditeur, 1924.

tion philosophique de Dieu auquel ils attribuaient l'apathie du sage stoïcien, les théologiens dogmatiques, dit Otto, n'ont pas bien saisi ce côté du numineux. D'autre part, Fichte et Schopenhauer ont bien compris ce côté vivant de Dieu. Toutefois il importe de se souvenir que « vie, colère et passion de Dieu » ne sont pas à comprendre comme des concepts, mais comme des idéogrammes.

Le deuxième élément du numineux est le « *mirum,* » le mystère. L'émotion correspondante à cet élément est l'étonnement, provoqué par une réalité qu'on peut appeler « le tout autre. » Ce « tout autre, » étant en dehors des choses qui nous sont familières, nous remplit d'étonnement et nous paralyse (p. 47) : réalité mystérieuse, insaisissable, incommensurable de sa nature, devant laquelle nous ne pouvons qu'être frappés de stupeur [1]. Cet élément du « tout autre » se clarifiant vient à s'opposer non seulement à ce qui nous est familier, mais à la nature et au monde en général. Il devient donc surnaturel et transcendant ; mais sans pouvoir l'analyser, nous ne faisons que pressentir une réalité sans l'exprimer en une notion claire. Le « nihil » des mystiques, le vide des bouddhistes sont un idéogramme du « tout autre. »

Cet élément mystérieux du numineux passe ordinairement par trois phases dans les religions historiques. D'abord, il se présente comme incompréhensible, transcendant par rapport aux catégories de l'esprit [2]. Ensuite, il paraît s'opposer aux catégories, les supprime, les confond ; il devient paradoxal et antirationnel. Enfin, il paraît formé de contrastes, d'oppositions et de contradictions ; il se présente comme une antinomie, comme la *coincidentia oppositorum.*

Le mystère qui fait frissonner constitue l'élément répulsif du numineux. Toutefois ce dernier a un côté attirant, et c'est ce qui explique l'inexprimable félicité de certains états mystiques, par exemple après la conversion. Les termes d'amour, de bienveillance, de compassion, de grâce, sont des désignations rationnelles de cet élément, mais ne peuvent ni l'épuiser, ni le saisir directement, parce que cet élément qu'on peut appeler « le fascinant, » n'étant pas d'ordre rationnel, demeure inexprimable (p. 57-60).

L'examen attentif de l'expérience religieuse nous a donc appris que l'objet religieux, le numineux, « a un double aspect, horreur indicible et splendeur insigne, qui correspond, de la part de l'homme, à l'humiliation et à l'exultation. »

Certaines idées s'associent en vertu d'une affinité réelle : c'est ainsi que, chez Kant, la catégorie de causalité s'associe à la succession de deux phénomènes dans le temps, de sorte que la succession temporelle donne le schéma de la causalité, la liaison de la catégorie et de son schéma étant une nécessité rationnelle basée sur une affinité réelle. Ainsi, l'élément numineux non rationnel, schématisé par des notions rationnelles, donne la catégorie complexe du Sacré. La véritable schématisation du numineux et de l'élément rationnel dans le Sacré n'est pas fortuite, puisque, dans le courant de l'histoire religieuse, elle s'affermit et apparaît avec une clarté grandissante. Semblable compénétration des éléments rationnels et non rationnels se trouve aussi dans l'état d'âme provoqué par l'audition d'un poème mis en musique ; le texte du poème est rationnel, il peut se rendre en concepts ; mais la musique éveille en nous des sentiments absolument réfractaires à tout concept.

Le « sublime » est encore une schématisation du numineux ; car lui aussi implique l'harmonisation du contraste (horreur indicible et splendeur insigne) déjà réalisé par le numineux : comme le numineux, le sublime exalte et humilie, produit la crainte et la béatitude (p. 73).

En face du numineux, le sentiment de l'état de créature engendre une dépréciation du moi, fait sentir au moi sa non-valeur. En elle-même, cette non-valeur n'aurait aucun rapport avec la morale ; c'est quand la conviction de cette non-valeur s'accouple à la faute morale, que l'illégalité devient le péché. En elle-même, la faute morale n'est pas le péché ; elle n'éveille pas dans l'homme le sentiment de son indignité ; elle ne suffit pas à expliquer le besoin d'expiation, de rédemption, de propitiation qui s'impose à l'homme pour entrer en relation avec le numineux. Isaïe au ch. VI, Pierre après la pêche miraculeuse, se déclarent pécheurs, non pas principalement parce qu'ils ont conscience d'une faute morale, mais parce qu'ils ont expérimenté ce sentiment de l'état de créature.

Elément non rationnel, le numineux ne peut être directement enseigné ; mais il peut être éveillé, par exemple par un sermon, une lecture. Certaines images étranges, comme les madones byzantines, une langue liturgique étrangère et bizarre, des récits miraculeux sont des moyens indirects pour faire saisir le numineux. Toutefois, au cours de l'évolution religieuse, « le miracle s'efface graduellement à mesure que la religion se clarifie » (p. 102), car le supranaturalisme, c'est-à-dire la croyance au miracle, n'est qu'une simple image et non un véritable schéma du numineux. Aussi, le Christ et Mahomet n'ont-ils pas voulu être des thaumaturges (id.).

Otto énumère les manifestations du numineux dans l'Ancien Testament ; manifestations de démons et d'anges, colère de Jahvé, attente de la fin du monde, idéal du royaume de Dieu. Le mosaïsme inaugure la rationalisation ou schématisation du numineux par les concepts moraux ; et cette évolution atteint son point culminant dans la prophétie d'Isaïe pour se perdre dans la vulgarisation imaginative avec Jérémie et surtout

[1] Cet élément stupéfiant du « tout autre » a été exprimé avec assez de précision par S. Augustin (*Confessions*, XI, IX, 1) ; « *inhorresco in quantum dissimilis et sum.* » Il se rencontre également dans la religion des primitifs ; il est à la base de la croyance aux spectres, aux esprits. Telle est du moins l'opinion d'Otto (p. 49-50).

[2] Style de Kant, repris par Otto.

Ezéchiel. L'incompréhensibilité de l'œuvre de Dieu dans la création apparaît dans Job, XXXVIII. C'est par le côté non rationnel du numineux que le Dieu de l'Ancien Testament s'affirme plus vivant que le Dieu apathique des philosophes. Et l'idée de Dieu dans l'A. T. n'est pas pour autant entachée d'anthropomorphisme : il y aurait anthropomorphisme si l'on confondait la colère ou la passion de Jahvé avec les passions humaines ; mais là elles sont décrites comme simples idéogrammes du numineux. Le Nouveau Testament achève la rationalisation, la « moralisation » de l'idée de Dieu : toutefois, l'élément non rationnel qui constitue le numineux n'en est pas totalement éliminé. Le Père céleste nous y apparaît éloigné ; le royaume de Dieu est « tout autre » que les royaumes d'ici-bas ; l'eschatologie est à la fois terrible et attirante. Maints passages de S. Paul ne sauraient être compris qu'en les entendant du numineux non rationnel. Nous relèverons plus loin quelques exemples de cette exégèse nouvelle.

Le catholicisme n'a pas perdu le sentiment du numineux, qui cependant ne s'y rencontre que sous les formes apocryphes de la foi aux miracles et des paradoxes du dogme. Bien plus, la théologie officielle, sous l'influence d'Aristote, a tenté d'éliminer du divin tout élément non rationnel, en lui attribuant la complète apathie. Au contraire, bien qu'ayant retenu sous plus d'un rapport une dépendance excessive vis-à-vis de la scolastique, Luther donne aux éléments du numineux plus de vigueur et en saisit bien les aspects terrifiants et attrayants.

Il ne suffit pas d'avoir fixé (?) la nature du numineux et ses manifestations dans l'histoire de la religion ; M. Otto veut encore en étudier la critériologie. Pour lui, le Sacré est une catégorie composée *a priori*. A priori dans ses éléments rationnels ; car ceux-ci ne procèdent d'aucune perception sensible et ne peuvent s'expliquer que dans la raison pure. A priori également dans ses éléments non rationnels, car l'observation psychologique nous fait « trouver en nous à l'état latent des convictions et des sentiments qui par leur nature diffèrent de tout ce que peuvent nous donner les perceptions sensibles. Ces convictions sont... d'étranges interprétations et d'étranges évolutions des données fournies par la perception..., des convictions par lesquelles nous posons des objets et des entités qui n'appartiennent plus au monde sensible, mais que nous situons à côté et au-dessus de lui » (p. 159-60). Connaissance obscure à priori, l'association des éléments rationnels et non rationnels du Sacré, car cette association n'a rien de logique (êtres nés de la terreur, inspirant confiance et amour). Aussi cette association a toujours été proposée sans preuve, comme une simple constatation. Ainsi ont fait Amos dans sa prédication de Jahvé, Dieu de la justice universelle ; Socrate, dans son enseignement de la sincérité de Dieu *(République* de Platon) ; ainsi Luther, dans sa théorie de la connaissance intime de Dieu opposée à la connaissance à posteriori par les œuvres.

En vertu de cette association, le *tremendum* se schématise en justice et volonté morales ; le *mirum*, en absoluité. Et cette compénétration du rationnel et du non rationnel dans le Sacré est capitale pour la religion, que l'élément non rationnel préserve de verser dans le rationalisme, que l'élément rationnel empêche de dégénérer en fanatisme et en pur mysticisme. La supériorité du christianisme repose précisément sur l'équilibre qu'il réalise du rationnel et du non rationnel dans le Sacré.

Jusqu'ici, le « suprasensible » n'a été étudié que comme élément de l'expérience religieuse intime. Or, toutes les religions affirment qu'il peut apparaître dans certains faits, certains événements, certaines personnes, qui sont autant de preuves de sa manifestation. On peut donc se demander de quelle manière le Sacré peut être connu et reconnu au vrai sens du mot dans le monde des phénomènes. Otto nie que pareille connaissance puisse être acquise par le miracle. Nous ne pouvons affirmer qu'un événement n'est pas l'effet des causes naturelles, mais qu'il est produit en violation des lois de la nature. De plus, la connaissance du suprasensible par le miracle est purement rationnelle, donc coercitive, donc directement opposée au sentiment religieux, lequel exclut tout argument coercitif et ne peut être qu'un assentiment libre, spontané, sans théorie ni concept, sans aucun rapport avec les sciences naturelles et la métaphysique. La « divination, » c'est-à-dire la faculté d'atteindre le Sacré dans les phénomènes, ne peut être qu'une *intuition*, par laquelle nous saisissons dans le temporel quelque chose d'éternel qui le pénètre. Toute discussion dialectique, toute justification rationnelle d'une pareille intuition est impossible. Cette faculté de divination, d'intuition n'est pas universelle ; aussi ceux qui en sont dépourvus ne la sauraient comprendre. C'est par une intuition de ce genre que Jésus fut reconnu comme le Christ à la confession de S. Pierre et par la communauté primitive (p. 213).

Bien que nous ne soyons plus en contact avec le Christ par l'intuition du Sacré, nous le pouvons encore reconnaître, comme jadis S. Paul. La contemplation de l'évolution religieuse d'Israël, qui toute converge vers le Christ, nous y invite, sans toutefois que notre intuition devienne la conséquence logique de prémisses rationnelles : elle demeure toujours un acte immédiat de « reconnaissance pure » (p. 224). De cette intuition, indépendamment de toute exégèse et de toute histoire, résultent pour nous d'autres intuitions se rapportant à la personne et à l'œuvre du Christ : intuition de sa relation filiale, c'est-à-dire de l'image de Dieu résidant en lui, de ses luttes et de ses victoires ; intuition de l'amour suprême dans sa Passion.

Le sentiment religieux peut être éveillé dans la masse, qui est simplement réceptive au point de vue religieux. Certains privilégiés reçoivent la faculté de divination, perçoivent par eux-mêmes le Sacré et éveillent en d'autres cette connaissance. Enfin, un troisième degré plus parfait est constitué en celui qui posséda l'Esprit dans sa splendeur et devint dans sa personne même objet de divination et de manifestation du Sacré, dans le Fils (p. 232).

* *

Que penser de cette thèse, qui eut en Allemagne un grand succès et que la traduction de M. Jundt voudrait acclimater en France ?

Reconnaissons tout d'abord qu'elle est riche de constatations psychologiques profondes et justes. Mais c'est là un point de vue accessoire. Sur le fond même de la question, nous sommes obligés de faire les plus expresses réserves.

Otto croit avoir établi le bien-fondé et l'indépendance de la religion en la basant sur une intuition libre et spontanée du Sacré, catégorie à priori. Mais cette conception pèche par la base ; elle est arbitraire en bon nombre de ses développements.

Elle pèche par la base. Elle repose sur une théorie de la connaissance qui n'est rien moins que sûre. Pour Otto, le divin ne nous est accessible que par le sentiment ; l'élément primordial de la religion est l'émotion religieuse. Sans doute, l'élément sentimental et émotif n'est pas à rejeter ici ; mais le simple contact avec les grands mystiques catholiques aurait appris à l'auteur que la connaissance du divin s'accommode parfaitement d'une connaissance raisonnée et discursive [1]. La théologie catholique l'eût dissuadé d'affirmer que l'objet qui sert de « support » aux attributs divins sans être épuisé par eux, ne peut être qu'un objet non rationnel : notre auteur, en effet, semble ignorer totalement ce qu'est la connaissance analogique des choses divines. Sa négation du miracle repose sur une conception de la « violation des lois de la nature » que n'admettent ni les théologiens catholiques (voir *Ami* 1924, p. 401), ni des philosophes comme Boutroux et Bergson. C'est arbitrairement qu'on affirme que l'effroi, l'étonnement, la félicité mystique « *sans aucun doute* se rapportent à un objet en dehors de nous, » et qu'on décore du nom de « numineux. » Il faudrait prouver ce « sans aucun doute » ; et, de plus, ces états d'âmes qu'on s'efforce de distinguer de la peur, de la félicité, de l'étonnement naturels, peuvent s'expliquer beaucoup plus facilement d'une autre manière, c'est-à-dire sur la base d'une connaissance intellectuelle. En outre, si le « numineux » est réfractaire à tout concept, comment pouvons-nous en parler ? Notre auteur essaie bien d'échapper à cette difficulté en prétendant que ce que nous affirmons du numineux ne se traduit pas en concepts, mais en « idéogrammes, » c'est-à-dire en « purs signes indiquant un élément particulier de l'expérience religieuse » (p. 36). Mais qui comprendra jamais la différence d'un concept et d'un idéogramme ? Comme l'idéogramme, le concept est un signe indiquant une réalité. — Otto veut prouver l'apriorité de la catégorie du Sacré dans ses éléments rationnels et dans ses éléments non rationnels, en affirmant que lesdits éléments sont de tout autre nature que ce que peut nous fournir la perception. Mais il oublie de démontrer qu'ils ne pourraient nous être fournis autrement, par exemple par voie d'induction. Enfin, noter la réaction sentimentale que produit en nous le numineux pour nous en faire connaître la nature intime, n'est-ce pas faire une inférence du genre de celles qu'il reproche aux théologiens ?

Passons à l'arbitraire. Nous aurions beaucoup à dire sur la « systématisation du numineux par les attributs rationnels. » Il faudrait d'abord expliquer comment on la conçoit : le recours à la théorie kantienne des catégories n'apporte aucun éclaircissement en une matière par elle-même fort obscure. En outre, quel rapport peut-il exister entre l'idée du divin qu'Otto affirme arbitraire, en dehors de toute considération morale, et la conception de justice universelle qui doit la schématiser ? Que peut-il y avoir de commun entre le « tout autre » (lequel est en dehors de tout ce que nous pouvons connaître), et le caractère éminemment métaphysique d'absoluité qui le schématise ? Tout cela est de la haute fantaisie [1].

Que dire de l'intuition religieuse qui ne peut être ni définie, ni démontrée, qui n'est pas une induction tirée de prémisses, et qui doit jaillir libre et spontanée ? N'est-ce pas l'arbitraire érigé en système ? Le même arbitraire se retrouve quand Otto tente d'étayer sa thèse du numineux sur les textes de l'Ecriture. Arbitraire, l'affirmation que la colère de Jahvé, dont parle si souvent l'A. T., n'a primitivement rien de commun avec la justice. Arbitraire l'interprétation du ch. xxxviii de Job, où l'on prétend que l'écrivain sacré, en voulant montrer l'incompréhensibilité de l'œuvre de Dieu dans la création, fait constater le « tout autre. » De quel droit avancer que Matth., x, 28, n'a aucun rapport avec le jugement ? Sur quelles preuves s'appuie-t-on pour dire que seule l'appréhension de la terrible ὀργή du « numineux » a pu déprimer Jésus à Gethsémani ? Ce qu'on affirme de S. Paul (p. 124) ne soutient pas non plus l'examen : pour Otto, les versets 24-29 de Rom. i signifient que Dieu punit le péché par la nécessité de pécher, et il en infère que Paul a écrit ces versets « par une intuition proprement irrationnelle,

[1] Otto élimine d'emblée toute connaissance métaphysique basée sur le raisonnement. Cela est inadmissible, d'autant plus que depuis la fin du siècle dernier, parmi les penseurs non catholiques, le nombre des partisans d'une connaissance métaphysique rationnelle tend plutôt à augmenter. Il suffit de citer, parmi les compatriotes d'Otto, Edouard de Hartmann, Gédéon Spicker, Rodolphe Eucken et Louis Busse.

[1] Quant à dire que le péché est la schématisation du sentiment de l'état de créature par la notion de faute morale, celle-ci ne pouvant inspirer l'horreur que le péché nous fait éprouver, cette remarque ne vaut que contre les tenants d'une morale autonome.

plein d'une sublime horreur. » Certes non ! S. Paul veut simplement dire que l'impudicité est la conséquence d'un autre péché, du péché qui consiste à ne pas vouloir reconnaître Dieu par ses œuvres. La lumière et la vie (dans S. Jean, I, 4, 5), sont aussi, pour Otto, du numineux, donc du non rationnel. Pourquoi n'en affirmerait-on pas autant du Logos ? Pure fantaisie !

Sans base solide, et thèse arbitraire, telle nous apparaît l'étude d'Otto. Mais il faut de plus constater que sa conception religieuse est bien maigre et bien déficiente.

Sans doute, il parle du suprême amour, du divin, de la filiation divine du Christ, de nos rapports avec le Père ; mais tout cela, selon lui, ne doit pas devenir dogme ; tout cela doit rester spontané, absolument libre, un pur *pressentiment*, comme tout ce qui concerne le divin. Mais, en fin de compte, qu'est-ce à dire ? Ce « pressentiment » répond-il, oui ou non, à une réalité ? Voilà ce qui nous intéresse. Et si la réalité existe, elle doit pouvoir être conçue et, partant, formulée en dogme. En outre, qu'en est-il de notre âme, de notre salut éternel ? Otto n'en dit rien : bien maigre est cette religion qui ne nous donne aucun motif d'espérance à l'égard de ce qui, pour tout homme qui sait réfléchir, apparaît comme le plus capital.

D'où provient cette déficience ?

Uniquement, nous semble-t-il, de la loi du moindre effort.

La philosophie de Kant, unie aux sciences naturelles, prétend avoir ruiné toute connaissance métaphysique discursive. La critique historique prétend avoir éliminé la base historique du surnaturel. Malgré la critique philosophique scientifique et historique, Schleiermacher n'a pas voulu renoncer à la religion. Mais comme il ne se sentait pas de taille à lutter contre la critique moderne, il a abandonné le monde de la connaissance pour mettre la religion en sûreté dans le petit abri du sentiment. Après Ritschl et Harnack, Otto fait de même. Bien souvent, il répète que son intuition religieuse est indépendante de toute critique philosophique, exégétique et historique. — L'intention peut être excellente ; le résultat est bien piètre, et l'on ne peut s'empêcher d'observer que la position catholique est autrement plus virile.

En étudiant cette conception humble et timorée de la religion, un souvenir de Taine se présente spontanément. Dans ses *Origines de la France contemporaine*, Taine dit quelque part que sous l'Ancien Régime la religion avait en France un splendide appartement dans le palais des rois. Après la Révolution, les dirigeants de la France ont voulu continuer à cohabiter avec la religion ; mais au lieu du splendide appartement, ils lui ont assigné un petit galetas dans un coin du grenier. Schleiermacher les a imités. Avant lui, la religion avait une place d'honneur dans la sphère de l'intelligence et de la morale ; lui l'a reléguée dans le petit abri du sentiment. Mais qu'Otto se tienne sur ses gardes : la psychologie évolutionniste est déjà en campagne pour chasser la religion de son petit galetas sentimental, tout comme les épigones de la Révolution l'ont éliminée en France du petit coin qu'elle avait encore dans le palais de l'Etat.

Le *Sacré* d'Otto a donné au P. I. Mennessier, O. P., l'occasion d'exposer, dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* (janvier 1930), « l'idée du Sacré et le culte d'après S. Thomas ». Le rapprochement qui y est fait des analyses d'Otto et de S. Thomas est purement sur le plan de la description psychologique où certains traits du professeur allemand peuvent rejoindre les formules de S. Thomas. Pour S. Thomas, l'idée de Dieu est antérieure à tout sentiment du *Divin* ou du *Sacré*. Sachant ce qu'est Dieu pour l'homme et ce qu'est l'homme devant Dieu, le Docteur Angélique marque quelle doit être l'attitude de l'homme. La religion sera la vertu occupée à réaliser cette attitude convenable de l'homme devant Dieu : sentiments et gestes exprimant les sentiments. C'est à ce point de vue que la théologie catholique cherche ce que représente le sacré ou le saint et, par voie de conséquence, éclaire les notions de sacrifice, de sainteté cultuelle, de consécration. L'article du P. Mennessier étudie ces notions telles qu'elles se présentent, indépendamment de l'ordre de fait du culte chrétien et même en faisant abstraction de l'ordre de la grâce surnaturelle. Ses sources thomistes sont : *De Religione* (IIa-IIæ, q. 81 et s.) ; *De præceptis cæremonialibus* (Ia-IIæ, q. 101 et s.) ; *De Sacramentis* (IIIa, q. 60 et s.).

Il est vraisemblable que ce premier article du P. Mennessier sera suivi d'un article complémentaire étudiant le sacré dans l'ordre chrétien et surnaturel.

L'évolution de la théologie protestante depuis Schleiermacher nous trace, à nous catholiques, notre ligne de conduite dans le combat à livrer au protestantisme. Abstraction faite des sectes, le protestantisme, comme tel, s'éloigne toujours davantage de nous (on le constatera tout à l'heure), puisqu'il élimine de la religion toute notion de vérité objective. Néanmoins, l'exemple d'Otto le démontre, il tient toujours et fortement à la religion. Pour le combattre efficacement, rien ne sert de lui démontrer ses erreurs de détail : son intuition voulant être au-dessus de toute critique, il faut lui prouver qu'une religion est inconcevable *sans la base solide de la vérité objective*. Par conséquent, la controverse devra être éminemment métaphysique, en fonction de la théorie de la connaissance. Les Protestants perspicaces le reconnaissent eux-mêmes. En 1907, année de l'encyclique *Pascendi*, un coryphée de la critique protestante, Albert Schweitzer [1], déplorait le marasme du protestantisme et déclarait que celui-ci ne pourrait retrouver sa vigueur que par une solide métaphysique.

Que les théologiens catholiques parviennent à convaincre les théologiens protestants de l'excellence de la conception catholique de la métaphysique, et un grand pas aura été fait en faveur de l'union des Eglises.

[1] L'auteur de *Von Reimarus bis Wrede, Eine Geschichte der LebenJesu-Vorschung* (De Reimarus à Wrede : une histoire des recherches sur la vie de Jésus), Tubingue (1906).

II

Le vice radical de la théorie est donc le sacrifice, consenti à la critique kantienne, de l'objectivité de nos connaissances. Toutefois, nous l'avons vu, les croyants veulent récupérer ce qu'ils abandonnent sous la forme « concept » en instituant un autre mode de connaissance : l'intuition. En France, ce fut la théorie si brillamment exposée par M. Bergson dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* (Paris, 1889), et surtout *L'Evolution créatrice* (Paris, 1907). Il s'en faut d'ailleurs que ce système, tel qu'il est exposé par le philosophe français, soit totalement erroné. Avec Mgr Farges [1] et surtout M. Maritain [2], nous avons jadis rappelé (1913, p. 681 ; 1914, p. 283) ce qu'il fallait y condamner, ce qu'on en pouvait retenir.

L'intuition est un système faux, dans la mesure où l'on entend opposer intuition à intelligence. Comme le dit fort exactement M. Lenoble [3] : « On ne se passe pas de cette faculté éminemment humaine [l'intelligence] ; les puissances obscures auxquelles il fut de mode de la subordonner peuvent coopérer avec elle à l'élaboration de la connaissance ; mais quel langage parleront-elles si elles n'empruntent sa voix, et quelle certitude en devons-nous attendre si elles n'acceptent son contrôle ? »

A propos du *Sacré*, nous avons vu quel danger constitue, pour la connaissance des vérités religieuses (y compris la connaissance par la foi), ce recours à une intuition, excluant pour ainsi dire les opérations proprement intellectuelles. M. Le Roy, soucieux, à juste titre, de maintenir la certitude de nos connaissances religieuses, mais imbu, lui aussi, des préjugés de la philosophie moderne touchant la valeur objective de nos concepts, s'est efforcé récemment de concilier des termes qui, chez M. Bergson, apparaissent de prime abord irréductibles. Dans le premier volume (le seul paru jusqu'ici) d'un ouvrage sur *La Pensée intuitive* [4], il s'efforce de montrer les rapports étroits de l'intuition et de la connaissance intellectuelle. Pour lui, l'intuition

n'est pas une démarche anti-intellectuelle, ni même (au sens large du mot « intelligence ») extra-intellectuelle. Peut-être serait-il plus juste de la dire *trans-intellectuelle,* en tant que consciente d'une crise dans le progrès générateur de l'intelligence, d'une crise de croissance que traverse la faculté de perception... Elle n'est pas étrangère au jeu des concepts... ; elle va de concept en concept, se posant sur eux, les traversant, mais sans jamais s'y laisser enclore. Non pas, encore un coup, qu'il faille accepter le reproche, si souvent fait à M. Bergson, que la pensée intuitive ne mérite pas vraiment le nom de pensée, parce qu'elle serait étrangère, hostile même à l'ordre de l'intelligence, incompatible avec lui... Or, *l'intuition est pensée.* L'intuition ne s'oppose donc pas vraiment à l'intelligence, quand du moins on donne à ce dernier mot un sens large : elle ne s'oppose qu'au discours (raisonnement), comme la pensée qui se concentre à la pensée qui se détend. Elle est la pensée qui se donne, en contraste avec la pensée qui se sépare. Elle est, en somme, la pensée redevenue concrète au point de surpasser tout morcellement, toute multiplicité, toute opposition de points de vue et d'attitudes, *au point de surmonter même la dualité coutumière de l'objet et du sujet, cette source de toute relativité dans la connaissance.* Et de là, en fin de compte, sa puissance de vérité absolue.

Au milieu des formules trop vagues et qui dissimulent le fond du système, nous avons souligné la phrase capitale. Entre le sujet et l'objet, il existe une « coupure, » établissant la relativité de la connaissance. L'intelligence perçoit, conçoit, mais tout ce travail n'est encore que connaissance très relative. Le raisonnement intervient comme épreuve de vérification positive. Dans le raisonnement, la critique s'interpose, qui constate « l'insuffisance des cadres et moyens usuels de connaissance, en précisant le sens des corrections qu'ils attendent, en évoquant ainsi peu à peu le pressentiment des retouches qui les rendront meilleurs. » Toutefois,

la critique serait impuissante à elle seule, puisqu'elle ne connaît de la pensée que l'état antérieur à la transformation qu'il s'agit d'obtenir. *Un sursaut d'action créatrice* demeure indispensable ; et c'est l'éclair d'*invention intuitive.* Mais celle-ci même comporte méthode et discipline : c'est une véritable *expérience.* Il faut qu'elle soit évoquée, suscitée, déterminée par un lent exercice de recueillement et d'imprégnation qui familiarise l'esprit avec les divers aspects et le jeu multiforme du réel, selon les modes ordinaires de l'intelligence. Puis, une fois mûrie, il faut qu'elle retourne au discours et se convertisse en concepts pour s'éprouver en se produisant, pour se vérifier en s'appliquant. Le moment caractéristique et décisif, le moment *sui generis* de l'intuition est celui où se fait le raccord des deux mouvements contraires, où l'enquête préparatoire peu à peu unifiée s'enroule sur elle-même comme un ressort dans lequel s'amasse une virtualité d'élan, dont la détente communiquera au discours ultérieur une impulsion dirigée qui le lance en de nouvelles voies. (P. 182).

Parlons plus simplement. Toute connaissance d'ordre strictement intellectuel ne nous apporte de nous-mêmes et des choses extérieures que des données superficielles, fragmentaires, relatives. Elle laisse subsister le morcellement, la multiplicité, l'opposition, qui se rencontrent fatalement dans « la dualité coutumière de l'objet et du sujet. » Il faut, pour arriver à une vérité qui touche l'absolu des choses, pousser plus avant et, par l'*expérience* renouvelée des divers aspects et du jeu multiforme que présente en nous le contact avec le réel, en arriver à atteindre, pour ainsi dire en le reconstituant, le réel lui-même. Et c'est là le caractère de vérité absolue que possède l'intuition. En ce sens, elle est action, et « revenir intuitivement à l'immédiat, c'est réaliser la pensée en action vécue. » Ainsi, il n'est pas question, comme dans le système d'Otto, de faire appel au senti-

[1] A. Farges, *La Philosophie de M. Bergson,* exposé et critique (Paris, 1912).
[2] J. Maritain, *La Philosophie bergsonienne* (Paris, 1914).
[3] Article *Bergson,* dans le *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses* (Paris, Letouzey), t. I, col. 759.
[4] Edouard Le Roy, membre de l'Institut, professeur au Collège de France. **La Pensée intuitive.** *I. Au delà du discours.* In-16 jésus de VII-206 p., 15 f. Paris, Boivin et Cie.

ment pour suppléer à l'intelligence. Il n'y a pas opposition entre « intuition » et « intellection. » Mais l'intuition, dans les actes de l'intelligence, se situe après le raisonnement :

« On pourrait distinguer chez l'homme trois types de conduite intellectuelle : raisonnement, expérience, intuition. Le premier fut communément acquis dès une date fort ancienne ; le second, beaucoup plus récent, n'est pas encore possédé aujourd'hui par tous en pleine lumière de conscience ; le troisième ne fait que commencer d'apparaître et n'est pratiqué vraiment que par un petit nombre d'initiateurs... L'intuition, inexprimable en soi, du moins sous les espèces de termes ayant valeur significative directe, non métaphorique, se manifeste d'abord dans le discours *négativement*, par des exclusions, au moyen de formules qui disent, dans le langage de chaque théorie conceptuelle, ce que l'immédiat n'est pas, et qui le cernent ainsi de négations courantes... L'intuition se manifeste ensuite *pragmatiquement*, au moyen de formules qui produisent l'immédiat sous les espèces de relations intérieures qu'il suscite en chaque théorie conceptuelle, des conditions qu'il impose à celles-ci pour qu'elle garde la direction qui les oriente vers lui, au moyen de formules qui expriment ainsi l'immédiat par voie indirecte en définissant l'attitude que l'esprit doit prendre pour se tourner de chaque point de vue vers le centre limite où, si on pouvait l'atteindre, se révélerait nue et pure l'intériorité de l'objet... Enfin, l'intuition se manifeste *directivement*, au moyen de formules qui dessinent, en le jalonnant de prescriptions méthodiques, le chemin de pensée vers l'immédiat, et qui définissent dynamiquement ce dernier par la série des concepts à travers lesquels il faut passer pour y parvenir... Il y a des vérités qui ne sont pour nous que des centres d'approximations concourantes, des vérités que seules pourraient atteindre des lignes de faits indéfiniment prolongées, mais qu'elles indiquent de loin suffisamment, bien qu'au delà de l'horizon, par leur convergence. L'immédiat est de ce genre... » (P. 187-201, *passim*).

Pauvres résultats, en somme, que ceux auxquels on nous convie ! Par la connaissance proprement intellectuelle, pas de certitude véritable ; mais des données fragmentaires, relatives, opposées les unes aux autres ; par la critique de ces actes de connaissance, simple aboutissement à une attitude pragmatique qui nous oriente par l'action vers le vrai immédiatement entrevu, c'est-à-dire entrevu en lui-même ; mais impossibilité radicale de dépasser ici le champ des approximations. Atteindre la vérité en elle-même nous demeure donc, en fin de compte, impossible. Et c'est bien là l'erreur cent fois dénoncée, qui se trouve à la base de la doctrine de l'immanence et de l'expérience comme source exclusive de connaissance religieuse. Erreur cent fois réfutée et d'ailleurs condamnée par l'encyclique *Pascendi*, et sur laquelle il n'y a plus à revenir.

Un aspect de la doctrine de l'intuition doit cependant être conservé. Il est fort vrai que nous atteignons immédiatement en nous-mêmes certains actes, certains états psychologiques, voire certaines vérités absolues. Ce sont les actes et les états *dont nous avons conscience :* nos sensations, nos perceptions, nos sentiments, notre existence, notre liberté, etc. Ce sont les principes premiers, *dont la vérité s'impose à nous* à l'occasion du jugement, du raisonnement. Cette connaissance immédiate et certaine ne saurait être mise en doute sans que soit sapé par la base tout l'édifice de notre connaissance. Cet aspect de vérité est au point de départ de la philosophie bergsonnienne, reprise par M. Le Roy. Il est grand dommage que ces auteurs en aient tiré des conséquences si difficiles à concilier avec la doctrine catholique et la saine philosophie.

* *

Cette difficulté de conciliation apparaît très clairement dans un autre ouvrage publié par le même auteur, *Le Problème de Dieu* [1]. Deux parties bien distinctes constituent le volume. La première étudie comment se pose le problème de Dieu. La seconde expose *un* des chemins qui mènent vers Dieu. Cet exposé est irénique, et l'auteur nous avertit expressément que s'il décrit le chemin plus volontiers par lui parcouru, il ne dénie à personne le droit de tenter d'autres chemins qui seraient estimés préférables (p. 9).

Une question préalable cependant. M. Le Roy (p. 8) s'appuie sur le concile du Vatican, pour rappeler que la *connaissance* que nous devons avoir de Dieu par la lumière de la seule raison n'est pas nécessairement une *démonstration* au sens strict du mot. C'est vrai. Toutefois il est bon de noter que le serment antimoderniste prescrit par Pie X a précisé la pensée du concile : « *Deum... naturali rationis lumine, per ea quæ facta sunt, hoc est per visibilia creationis opera, tanquam causam per effectus, certo* cognosci, *adeoque* demonstrari *etiam posse profiteor* [2]. » Mais passons.

Dans la première partie, les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu subissent une critique serrée qui rappelle celle de Kant. Preuves tirées de l'ordre physique, — du mouvement, de la contingence du monde, de l'ordre des causes efficientes, des causes finales, — toutes sont passées au crible, et l'on affirme que, « d'eux-mêmes, ces arguments ne permettraient de conclure, sous le nom de divin, qu'à un principe tout formel ou à une chose dans l'ordre physique. » Les preuves d'ordre moral, — consentement universel, aspirations de l'âme, et surtout sentiment de l'obligation morale, — ne sont pas meilleures : Dieu n'est ici qu'une hypothèse explicative d'un fait seul certain, et son existence est posée, non par une démonstration, mais par un acte de foi. C'est cet acte de foi que Kant s'est proposé d'approfondir dans la forme qu'il a donnée à l'argument moral : Dieu est *postulé* par la raison pratique. Inutile d'insister sur l'inefficacité de l'argument ontologique : inefficacité qui rejaillit, selon M. Le Roy, sur les arguments du premier type.

Si l'auteur détruit, c'est pour reconstruire. Et nous savons sa méthode. C'est bien celle que nous avons analysée plus haut, et qui partira de l'ex-

[1] Le Problème de Dieu, par Edouard Le Roy. In-12 de 352 p., 20 f. L'Artisan du Livre, 2, rue de Fleurus, Paris (1929).
[2] Denzinger-Bannw, n. 2145.

périence pour aboutir à l'intuition. En effet, affirmer Dieu, c'est « s'orienter en tout ordre vers le meilleur, croire spéculativement et pratiquement à un au-delà en tout, et de toute son âme chercher cet au-delà, tendre par conséquent à dépasser toute réalisation finie dans le sens de la perfection croissante. » Affirmer que Dieu existe, c'est « reconnaître une orientation définie au devenir cosmique, dire que ce devenir est un progrès, une réalisation ascendante, un effort d'épanouissement, un travail de surnaturalisation. » Affirmer la personnalité divine, c'est « admettre que Dieu agit sur nous à la façon d'une personne et conclure que réciproquement nous devons le traiter comme une personne aussi. » Et tout cela revient à dire que

Dieu nous est connu par sa vie même en nous, dans le travail de notre propre déification. En ce sens, on peut bien dire encore que, pour nous, Dieu *n'est pas, mais devient*. Son devenir est notre progrès même et, comme tout progrès, *ne saurait être objet que d'intuition vécue*, non d'analyse conceptuelle... Par là, je ne prétends pas que les concepts n'aient aucun rôle à jouer, aucune valeur utile et féconde. Mais il faut bien comprendre ce rôle. Ils ne valent vraiment quelque chose que par leur dynamisme, leur succession, leur convergence, comme jalons d'un chemin à parcourir et à frayer toujours plus loin, comme relais où nous puisons des forces pour les dépasser. Ce qu'il y a de bon en eux, outre l'expérience acquise qu'ils résument et qu'ils nous permettent ainsi de refaire plus vite, c'est le mouvement qui les traverse, l'énergie motrice qu'ils concentrent, la direction qu'indique leur suite. (P. 131).

Position doctrinale bien délicate, et dont cent fois déjà on a dénoncé les périls.

Toute la seconde partie de l'ouvrage montre bien que cette défiance a toujours sa raison d'être.

C'est de l'inquiétude humaine que surgit nécessairement la « foi » en Dieu, impliquée par notre vie intérieure, vue sous l'angle moral :

C'est dans l'intime fond de notre expérience individuelle que notre pensée « atteint un don créateur de perpétuelle initiative, une motion inspiratrice toujours jaillissante, bref *une exigence d'élan infini* au delà de toute nécessité finie[1], une exigence de vie et de libération spirituelle. Cette exigence, — à laquelle est suspendu tout l'esprit et, par lui, tout l'être, — elle offre les mêmes caractères, comporte les mêmes formules, donnerait lieu à la même analyse que l'exigence morale. Je dis plus... Il faut identifier la nouvelle exigence avec l'exigence morale. Ainsi le primat que celle-ci exerce doit être affirmé universel ; et finalement nous avons retrouvé Dieu au principe de toute existence. (P. 263).

En application des principes affirmés à propos du triple rôle de l'intuition, on dira donc que l'affirmation de l'existence de Dieu a un triple sens : — sens *négatif :* Dieu n'est pas au-dessous de l'existence réelle, il n'existe pas seulement à la manière d'une abstraction ou d'un idéal ; — sens *directeur :* Dieu est au-dessus de toute existence réelle, il doit être pensé dans la direction que marque le concept positif d'existence, comme un au-delà infini ; — enfin sens *pragmatique :* Dieu est principe universel et premier d'existence, et ainsi nous avons à nous comporter par rapport à lui comme par rapport à la source où nous devons puiser et puisons en effet notre propre existence et notre propre réalité.

De même, l'affirmation de la personnalité divine présente un triple sens. Sens *négatif :* Dieu ne saurait être conçu par nous sous la forme de la personnalité telle que nous l'observons en nous-mêmes : « affirmer l'existence divine comme une existence individuelle et séparée, qui se juxtaposerait à d'autres existences plus ou moins analogues, ce serait en vérité une conception athée, faisant de Dieu une idole. » Sens *directeur :* Dieu ne peut pas être pensé non plus sous aucune forme qui soit inférieure à la personnalité ; il ne saurait être moindre que nous dans l'ordre du réel ; il est au-dessus de nous. D'un mot barbare, on peut dire qu'il est supra-personnel. Mais empressons-nous de dire qu' « un tel mot ne peut signifier qu'une attitude et une direction de notre pensée, le sens du mouvement par lequel notre pensée tend vers Dieu, en traversant et d'ailleurs en dépassant à l'infini le concept positif de personnalité ». Sens *pragmatique* enfin : Dieu est pour nous source de personnalité, source infinie où nous puisons sans limite l'aliment de notre propre croissance dans la personnalité :

« Son action sur nous se montre comparable à un amour qui nous enveloppe, qui nous pénètre, qui nous meut par attraction intérieure vers notre propre bien dans les voies de la libération spirituelle, et auquel on ne peut répondre que par un amour aussi. Dès lors nous sommes conduits à reconnaître que, pour correspondre à la vraie nature de Dieu mystérieuse en soi, *nous devons donner à nos relations avec lui la forme personnelle,* nous devons nous comporter par rapport à lui, en pensée aussi bien qu'en action, *comme nous nous comportons par rapport à une personne,* sachant bien, certes, que l'image de la personnalité humaine est ici infiniment déficiente, mais sachant aussi qu'un pareil symbole est celui qui nous oriente le mieux dans la véritable voie et que, pour nous, il jalonne une route où il convient de nous engager en essayant de la suivre autant qu'il nous est possible jusqu'à l'infini. Affirmer que Dieu est personnel a donc un sens positif très net : c'est nous donner à lui, nous conduire à son égard comme à l'égard d'une personne ; c'est chercher en lui notre personnalité ; c'est reconnaître que cette personnalité, nous la trouvons ainsi en effet, que donc, — en agissant de la sorte, — nous sommes bien dans une voie de vérité. » (P. 280).

Nous sommes bien dans les positions de l'immanentisme et du pragmatisme. Du moins, aboutissons-nous par là à reconstituer la connaissance de Dieu qu'on accuse les cinq voies thomistes de ne plus nous donner ? M. Le Roy lui-même n'en est point persuadé. Une solution de ce genre, conclut-il en substance, « laisse intact le mystère de Dieu *en soi.* » Nous soulignons à dessein ces deux petits mots qui indiquent bien l'insuffisance objective de la solution proposée. Nous ne saurons pas

[1] Le texte imprimé porte : *faite* au lieu de *finie.* Sauf erreur de notre part, nous avons cru devoir restituer à la phrase un sens intelligible.

même si Dieu est immanent ou transcendant. Ou plutôt il semble qu'on doive admettre à la fois la transcendance et l'immanence de Dieu, immanence et transcendance qui éclatent pareillement dans la considération du monde. D'où il suit que

« les deux conceptions opposées — Dieu immanent et Dieu transcendant — sont également fausses ou, suivant l'angle sous lequel on les regarde, également vraies, d'un point de vue statique ; mais dynamiquement une conciliation devient possible ; et en vérité Dieu est à la fois immanent et transcendant. Nous ne sommes pas des « natures » achevées et closes, qui ne pourraient plus évoluer désormais que par développement de germes déjà donnés par explicitation de richesses latentes. Notre vie, au contraire, est incessante création... C'est par son immanence en nous que nous atteignons Dieu, comme notre source intérieure, plus profonde en nous que tous nos états, que tous nos actes, que notre pensée, notre cœur et notre vouloir, en un mot que notre personne même. Mais, en l'atteignant, nous le percevons *comme une grâce surnaturelle*, je veux dire *comme une impulsion à dépasser toujours et* INFINIMENT *notre nature actuelle, toute nature finie, comme un « participable » qui s'ouvre à nous sans fin au delà de toute participation accomplie* et qui exige en nous plus que nous ne faisons jamais, bref comme une vocation de transcendance... » (P. 283).

Au point de vue philosophique, nous revenons ici à la philosophie du devenir, si dangereuse pour la personnalité de Dieu et pour notre propre personnalité; et, par voie de conséquence, nous aboutissons, dans l'ordre religieux, à la confusion impossible à éviter dans l'immanentisme: la confusion de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel. Les magnifiques réflexions que fait M. Le Roy touchant la religion véritable n'empêchent point qu'un grave danger doctrinal s'y affirme d'une manière séduisante. Si toute vie religieuse effective a toujours été un effort pour participer à la vie même de Dieu, si surtout l'observation psychologique témoigne de ce fait, où est la gratuité de la vie surnaturelle qui constitue précisément cette participation à la vie divine ? Où est surtout la distinction de la religion naturelle et de la religion surnaturelle ? On dira sans doute qu'historiquement seule a existé la *religion* surnaturelle. Soit, mais la *vie* surnaturelle ne sort pas des exigences de notre humanité. Et s'il est vrai, en un sens, d'affirmer que « toutes les activités spiritualisantes, — vie pratique, civilisation, art, science, philosophie, — dans la mesure où elles concourent à nous faire accomplir notre destinée spirituelle, sont religieuses et font œuvre religieuse, » il ne s'ensuit pas que l'organe de la vie religieuse, — mettons la vraie société religieuse, c'est-à-dire l'Eglise, avec son enseignement, son culte et ses sacrements, soit « une continuité organique » de l'expérience religieuse se poursuivant et se prolongeant. Là peut-être se trouve le danger le plus subtil de la théologie indépendante dont M. Le Roy s'est fait le défenseur, et c'est pourquoi, malgré les superbes envolées de son sentiment vers les sphères supérieures de la vie spirituelle, nous ne nous résignerons pas à délaisser les chemins sûrs de l'ascèse catholique pour le suivre aveuglément.

Dans un remarquable article de *La Vie Intellectuelle* (10 mars 1930), le P. Garrigou-Lagrange montre bien que la philosophie de M. Le Roy en revient en somme, dans *Le Problème de Dieu*, à la philosophie du devenir qui supprime le principe de contradiction. Et il conclut : « Il faut choisir : *le devenir, l'évolution créatrice* où disparaît la distinction réelle et essentielle de l'Incréé, immuable et éternel, et du créé toujours changeant ; ou bien *la vérité du principe de contradiction ou d'identité*, comme loi fondamentale de la pensée et du réel. La position adoptée par la philosophie du devenir apparaît ainsi comme une preuve de l'existence de Dieu par l'absurde, et, si elle n'existait pas, il faudrait l'inventer, pour donner à choisir : le vrai Dieu ou l'absurdité radicale.

« Le principe de contradiction affirme qu'un cercle carré est, non seulement *inconcevable*, mais encore *irréalisable* en dehors de notre esprit, irréalisable par quelque puissance que ce soit, finie ou infinie. Affirmer cela. c'est déjà pour notre esprit *sortir de soi*, c'est affirmer une loi du *réel possible* et de ce qui est *réellement impossible*. Le même principe affirme encore que *ce qui devient n'est pas encore*, que *le devenir n'est pas l'être*, et qu'il y a *plus dans l'être que dans le devenir*, dans l'animal engendré que dans l'évolution de l'embryon.

« Ce principe de contradiction... est incomparablement plus certain que tout ce qu'on vient de nous dire sur l'inquiétude humaine, sur la volonté profonde ; et tout cela ne peut tenir que si lui-même subsiste. Le *Cogito, ergo sum* s'évanouirait aussi... C'est le nihilisme doctrinal qui conduit au nihilisme moral » (p. 489-490).

De son côté, le P. d'Alès, dans les *Etudes* (20 février 1930), n'est pas moins sévère : « La transposition opérée sur la notion d'*être* nous met en présence d'un océan de devenir, où chaque flot est de la pensée, où l'être même de Dieu a peine à émerger de son œuvre... Un Dieu transcendant à son œuvre, qu'il domine infiniment, en même temps qu'il la pénètre et la porte tout entière par l'infinité de son être et de sa puissance, un Dieu absolu en soi, un Dieu *moteur immobile*, le Dieu de S. Thomas, je ne le reconnais pas dans cette *motion* souverainement réalisatrice, qui est toute en élan et en inspiration créatrice, toute en dehors d'elle-même, si j'ose dire ; le Dieu « agi par l'âme », « vécu par l'âme », non. ce n'est pas le même Dieu... Si excellentes que soient les intentions de l'auteur, le succès ne peut y répondre. Il y va de toute philosophie humaine » (p. 398-399).

III

La librairie Alcan édite une série de volumes consacrés à l'étude des diverses religions. La caractéristique de cette série est que chaque religion sera exposée par un de ses membres les plus représentatifs. Le *catholicisme*, par exemple, aura comme interprète M. Goyau. Seul, le volume relatif au *Protestantisme* est paru : la rédaction en a été confiée à M. Wilfred Monod, dont on sait la valeur et la réputation [1].

Dirons-nous que nous avons été quelque peu déçus par le ton même du livre ? On attendait un exposé irénique, doctrinal, sans excursion polémique chez les religions voisines. Et voici qu'une bonne part du volume est une attaque non déguisée contre la doctrine et la vie même du catholicisme ! Nous sommes bien persuadés que le futur

[1] Collection « Les Religions ». W. Monod, *Du Protestantisme*, in-16 de 272 p., cartonné luxe, 12 f. ; Paris, Alcan.

livre de M. Goyau ne contiendra rien de semblable à l'égard de la religion réformée...

M. Monod aurait-il donc tenu à montrer que le protestantisme n'a de consistance que dans son opposition au catholicisme ? On serait tenté de le croire. Car, en somme, après avoir lu son livre, on ne sait rien de l'histoire ni de la doctrine même du protestantisme. On demeure ignorant des raisons qui ont amené le protestantisme à se diviser en sectes différentes, aujourd'hui plus nombreuses que jamais. La doctrine de Luther, celle de Calvin, celles des autres chefs de la religion nouvelle sont, — chose absolument extraordinaire, — passées sous silence.

Après tout, il ne faut peut-être pas s'étonner outre mesure de ces prétéritions. L'histoire des variations protestantes eût sans doute contrarié le plan de l'auteur. Et ce plan est fort simple : montrer que la vraie religion est celle qui nous fait atteindre Dieu par une sorte d'intuition personnelle, résultat de l'expérience intime [1], et que cette sorte de religion, dont le protestantisme est aujourd'hui la forme extérieure la plus parfaite, a toujours existé sous le couvert de toutes les religions. Les religions ont pu avoir, au cours de l'histoire, des erreurs d'interprétation sur l'essence même de la Religion ; néanmoins, toutes les religions viennent de la Religion : « Elles la manifestent, l'entretiennent, la développent, dans le for intérieur. Parfois, elles préparent l'âme, encore inconsciente, pour la Religion ; elles sont un acheminement. Sous un autre aspect, elles sont une continuation : quand la Religion s'amortit dans notre personnalité intime, les religions, par leur propre élan, empêchent le mouvement spirituel, si ralenti, de s'arrêter. En pareil cas, les religions remplacent la Religion ;... en l'attendant : on lui tient la place chaude » (p. 36).

La vraie Religion, c'est le « Spiritualisme, » c'est-à-dire la maîtrise de l'Esprit dans l'homme, qui fait que l'homme se sent et se sait vivre, parce qu'il prend conscience de son âme, de ses aspirations, de son devenir. Ce spiritualisme a toujours existé dans l'humanité sous une forme ou sous une autre :

« Dans l'antiquité, durant de longs siècles, on rattacha les destinées du spiritualisme au triomphe politique et religieux du peuple israélite. Il fallut détruire cette fiction, renoncer au judaïsme nationaliste, creuser à l'Esprit de nouveaux canaux ; et le christianisme apparut. Ensuite, les destinées du christianisme furent liées, graduellement, à un système ecclésiastique : « Hors de l'Eglise, point de salut ». Il fallut rompre ce mauvais charme, échapper à la tyrannie d'un cléricalisme absolu ; et ce fut la Réformation. Depuis lors, on a souvent subordonné les destinées du spiritualisme aux thèses dogmatiques d'un doctrinarisme aujourd'hui impossible, car il est devenu impensable ; or, la chrétienté travaille à dissiper ce cauchemar ; elle s'affranchit d'un biblicisme littéraliste. Et l'Esprit, comme aux jours de l'Evangile, soufflera « où il veut ». L'Eglise, enfin spiritualisée, vraiment spirituelle, deviendra unie, universelle, et universaliste, c'est-à-dire catholique. » (P. 45-46).

Cette citation nous dévoile la trame de tout l'ouvrage.

Le Protestantisme ne date pas de Luther. Le spiritualisme existe dans la Bible ; il y a donc un « protestantisme » hébreu. Souvent, dans la Bible, éclate le conflit du spiritualisme prophétique et du cultuellisme sacerdotal. Ainsi, le prophétisme spiritualiste fut-il la première manifestation décisive, ici-bas, du « culte en esprit et en vérité. » Il y a pareillement et au même titre un « protestantisme » évangélique. Jésus fut essentiellement un « laïque, » sans la moindre attache avec le clergé de son temps. Son activité publique fut inaugurée sous les auspices d'un homme qui avait rompu avec le milieu sacerdotal et qui prêchait le Réveil, la Réforme, la Repentance, le Royaume de Dieu. Jean-le-Baptiste, lui aussi, était « protestant. » Et dans sa prédication Jésus dépassa Jean. On est stupéfait du nombre de passages évangéliques où Jésus nous apparaît en conflit avec les traditions du Temple : sur la prière, le sabbat, l'aumône, le serment, les ablutions, les sacrifices, le prosélytisme, il proféra les critiques les plus radicales. Ainsi, pour avoir opéré une révolution religieuse en dehors du rite et du clergé traditionnels, Jésus est spiritualiste, il est protestant. De même, à l'âge apostolique, le diacre Etienne et S. Paul. S. Paul affirme « son » évangile en face des judaïsants. Il se proclame apôtre et il est reconnu tel, en dehors du groupe des dirigeants de l'Eglise d'alors. C'est qu'ayant reçu directement sa vocation de l'Esprit, il instaurait dans la chrétienté primitive le véritable spiritualisme, faisant « bon marché de tout l'élément réputé surnaturel dans la religion traditionnelle : localisation de l'Esprit par le canal des moyens matériels de la grâce, don de guérison, puissance miraculeuse, parler en langues, extase. » C'est pour avoir suivi Jacques plutôt qu'Etienne, Pierre plutôt que Paul, que l'Eglise primitive déclencha en son sein l'évolution séparée des églises pagano-chrétiennes qui devait aboutir à une religion cléricale, au sacramentarisme et, dans l'ordre doctrinal, à une interprétation de Jésus en fonction de la métaphysique grecque.

C'est donc dès l'Eglise primitive que le christianisme prit une fausse direction. Mais, en quoi consiste donc le spiritualisme chrétien qui est la véritable religion ? M. Monod nous le dit dans la troisième partie de son livre, laquelle est pour ainsi dire le centre de tout son exposé.

Le spiritualisme chrétien est une « spiritualité » d'essence morale. Il se réduit essentiellement à deux points : croire en Jésus-Christ, croire en l'Eglise, c'est-à-dire au Christ vivant dans l'Eglise que constitue l'humanité tout entière vivant de l'Esprit de Jésus-Christ. Au reste, croire en Jésus-Christ ne consiste pas à professer des vérités d'ordre doctrinal le concernant ; la « spiritua-

[1] Le lecteur fera ici le rapprochement de ces formules avec celles de M. Le Roy.

lité » est d'essence morale, et par conséquent croire au Christ, c'est bien plutôt prendre quelque chose de lui, son esprit. Et nous saisissons ici sur le vif la thèse fondamentale de M. Monod :

Etre « chrétien » tout court, sans épithète, c'est aimer Jésus-Christ, lui donner sa foi, et être animé de son esprit ; cette expérience, d'ordre surnaturel, assure l'appartenance à l'Eglise invisible et universelle, corps mystique dont le Seigneur vivant est la tête, le chef.

Subsidiairement, ou éventuellement, le chrétien se réclame d'une Eglise historique (grecque, romaine, anglicane, protestante). Mais cette adhésion concrète n'est pas indispensable au salut. Car celui « en qui le Christ habite par la foi », selon la formule apostolique (Ephés., III, 17), est possesseur de la « présence réelle » ; il est membre de l'Eglise militante et triomphante.

Donc, il n'existe qu'une seule Eglise chrétienne, « une et indivisible », catholique et apostolique, c'est-à-dire universelle ; c'est l'Eglise formée de toutes les âmes en qui rayonne l'esprit de Jésus ; que ces âmes soient, ou non, inféodées à un établissement ecclésiastique. (P. 99).

On devient donc chrétien uniquement en se laissant subjuguer par l'esprit qui rayonne du Christ. Le baptême ne fait que placer l'homme sous la discipline tutélaire de l'Eglise ; mais (pesons bien la force de l'assertion), s'il doit jamais devenir effectivement chrétien, il « le deviendra à la rencontre de Jésus-Christ dans l'Evangile, dans l'Eglise, et dans le for intérieur, le Saint des saints, où « l'Esprit parle à notre esprit. » On est chrétien dès lors qu'avec ou sans le baptême, dans ou hors de l'Eglise, on réalise en soi le mystère ineffable de l'union spirituelle entre Dieu et l'homme, dans le sanctuaire de la conscience » (p. 109).

La recherche de cette rencontre entre Dieu et l'âme, de cette union spirituelle, nécessite pour l'homme un travail intérieur, une assimilation progressive du vrai. Quel que soit l'ange qui nous mène vers le Christ, homme, livre ou institution, c'est en définitive la conscience individuelle qui devra se prononcer. Le « libre examen » ainsi entendu est une formule profondément religieuse qui sauvegarde, en tout chrétien, le domaine sacré de la religion vivante et personnelle. En emprisonnant la religion dans un clergé, dans un pape infaillible, dans des rites sacramentels, le « romanisme » a commis un abus, qui d'ailleurs n'a donné aux hommes ni sécurité intellectuelle, ni certitude de l'union au Christ, ni certitude du salut.

Bien plus, au cours de son histoire, l'Eglise romaine s'est appuyée sur un postulat controuvé : le spiritualisme chrétien serait « un spirituel de nature cléricale. » La discipline théologique et cultuelle prit le pas sur l'idéal évangélique, presque aussitôt après l'âge apostolique De là, l'exode des âmes hors de l' « établissement ecclésiastique, » la fuite vers le désert. Mais ici encore, il y eut déformation de l'idéal évangélique. En distinguant conseils et préceptes, l'Eglise a ruiné l'idéal de perfection que le Christ avait présenté à tout homme. Le chrétien non moine y perdra le respect de lui-même et, voyant le meilleur à côté de lui, il devra s'accommoder du pire. Ainsi, « la distinction entre *préceptes* et *conseils*,... telle que l'Eglise l'a formulée, semble être une hérésie morale, puisqu'elle équivaut à une dispense de sainteté accordée à tous les chrétiens qui ne sont pas des clercs » (p. 131). Le faux départ du monachisme explique, dans le christianisme traditionnel, ce qui en constitue « les trois plaies, dans le domaine de l'Ethique » : la *casuistique*, « manque de sincérité morale » ; la *dévotion*, « manque de sobriété sentimentale » ; l'*apologétique*, « manque de virilité intellectuelle. » Et de cette triple plaie découle une fausse piété, celle qui remplace le sel de la vraie piété par le sucre de la dévotion ; celle où « la souriante niaiserie et la superstition inquiète, sœurs jumelles, avancent, la main dans la main, à travers un nuage d'encens ou un parfum de fleurs. » Pareillement, les catéchismes populaires laissent percer « la bêtise et le grotesque voltigeant avec l'odieux sur la croupissante mare de l'ignorance » (p. 134).

Un autre principe qui a fait dévier l'Eglise catholique du « spirituel » primitif, c'est le « spirituel papal, » qui consiste à affirmer et à imposer les « droits » du Saint-Siège sur l'univers. C'est contre ce spirituel papal, le « romanisme, » que Luther et les Réformateurs ont affirmé les droits du spirituel évangélique. Il n'y eut pas, en réalité, révolte d'un protestantisme encore inexistant contre le catholicisme ; il y eut, rigoureusement, un débat, puis un conflit, entre romains. Au début, les seuls adversaires aux prises furent, d'une part, *une Eglise romaine à réformer*, d'autre part, *une Eglise romaine réformatrice*. En réalité, nous assure-t-on, « le protestantisme-malgré-lui » n'a pas volontairement rompu avec le catholicisme. Il fut expulsé par celui-ci, et contraint de s'organiser à part, devenant ainsi « l'Eglise catholique *réformée* » en face de l'Eglise demeurant *déformée* (p. 148).

Après une pareille entrée en matière (car ce n'est encore que cela), quoi d'étonnant que l'auteur fasse une charge à fond contre ce qu'il a appelé « le romanisme » ! Ce terme, dit-il,

exprime, en réalité, un état de choses, une institution de fait sinon de droit, mais peu à peu maximée ; un ensemble d'accrétions historiques, de traditions ecclésiastiques, de privilèges et de jurisprudences, de prétentions codifiées et de programmes politiques à longue échéance, qui constituent l'administration cléricale siégeant au Vatican, à la Curie romaine. Celle-ci tient le pape captif *(sic)*, et par lui elle enserre l'Eglise, réputée « catholique », dans la camisole de force du « romanisme ». (P. 152).

Ce romanisme est l'ennemi-né de tout rapprochement entre chrétiens ; il est « le pire ennemi du catholicisme et par conséquent de l'universalisme chrétien, ou du christianisme tout court » (p. 153). L'infaillibilisme aggrave le mal du romanisme. Et M. Monod de tenter une réfutation du dogme de l'infaillibilité pontificale en montrant

qu'elle ne se vérifiait pas chez S. Pierre, le premier pape, et qu'au contraire Jésus, laïque, avait fondé une Eglise laïque, où seul le spiritualisme soufflé d'en-haut devait animer les âmes. D'ailleurs, même si la papauté, au point de vue historique, s'était manifestée comme un bienfait pour l'humanité, les textes authentiques ne permettraient pas d'affirmer que l'institution papale soit due à une volonté formelle de Jésus Ces considérations justifient la « révolte » de Luther, qui « avait compris que le postulat papal supprime, en définitive, les droits de la personnalité chrétienne à l'inspiration » (p. 164). Le clergé romain ne refuse-t-il pas de reconnaître l'autorité du Saint-Esprit, soit dans les âmes, soit dans la Bible, quand l'expérience religieuse lui paraît contredire certaines définitions constitutives de l'Eglise romanisée ? (id.). Pour affermir sa puissance, le clergé n'hésitera pas « à jeter le discrédit sur la conscience morale, l'intuition, l'impératif catégorique, l'œil intérieur » ; il régnera « par le confessionnal, la direction de conscience, la distinction entre les gros et les petits péchés, l'adjonction des commandements de l'Eglise aux commandements de Dieu, les prières-pensums infligées comme punition, la comptabilité des indulgences et des exemptions à valoir sur le purgatoire. » Nous pourrions allonger les citations d'aménités de ce genre. Disons simplement que l'auteur ressasse tous les arguments archi-connus contre le principe et contre le fait de l'infaillibilité et de la primauté pontificales.

Tout le chapitre suivant est consacré à abattre le « spirituel » sacramentaire, le « ritualisme. » Sans doute, les sacrements, entendus au sens biblique, offrent de précieux avantages. Mais l'expérience sacramentelle ne saurait prévaloir contre la vraie réalité sacramentelle, qui est la communication avec l'esprit du Christ. Quant à la théorie sacramentaire telle que la propose l'Eglise romaine, elle s'oppose à la réalité spirituelle du sacrement fondamental dont vivent les chrétiens unis au Seigneur [1]. La Bible nous livre deux sacrements : le Baptême et la Cène. Mais la signification du baptême n'a rien dans les textes sacrés qui ressemble à celle que lui donne le romanisme. La Cène n'a et ne peut avoir qu'une signification spirituelle : « Ce qui sauva et sauvera l'humanité, ce n'est point le sang matériel dont s'imbiba le bois du Calvaire, c'est Jésus-Christ acceptant de saigner. Le corps étant le moyen d'expression d'une personnalité, le sang de la croix exprima la volonté du Crucifié, un esprit, l'Esprit de Dieu » (p. 188). La Présence réelle, telle que l'entendent les catholiques, est absolument inadmissible. Le dogme de l'Incarnation est tout aussi mal compris : « La Parole est devenue Chair » signifie : Le Verbe, ici-bas, s'est exprimé à travers l'âme du Rédempteur : le Christ a fait, avec plénitude, une expérience que nous faisons, nous, d'une manière bien chétive, en notre conscience. Son esprit communia, parfaitement, avec l'Esprit ; de là cette affirmation insondable : « Moi et le Père, nous sommes un ! » (p. 195).

Nous n'avons certainement pas relevé tous les griefs accumulés par M. Monod dans le procès qu'il institue contre le catholicisme. Mais ce que nous avons dit est suffisant pour faire comprendre la conclusion de l'auteur. Cette conclusion, c'est que l'humanité chrétienne devrait sortir de l'orbite où l'encercle un ritualisme massif pour s'élancer vers un spiritualisme catholique, qui n'est autre que le protestantisme éternel. Plus de « geôle d'un cercle » d'où l'esprit humain ne pourrait sortir ! Sans doute, longtemps encore la chrétienté gardera ses rites, ses liturgies, ses sacrements, ses dogmes. Mais dans l'unification qu'il convient de faire des âmes chrétiennes, tout cela n'est qu'un cadre, dans lequel évolueront indépendance intellectuelle, audace morale et sociale, ambition religieuse, affranchissement intérieur à l'égard des formules toujours plus respectées, et des formes toujours plus chéries (p. 238). Sans doute, le Vatican oppose encore ses barrières à cette intercommunion des âmes. Mais M. Monod est l'homme des congrès de Stockholm et de Lausanne, et il croit fermement qu'une Intercommunion peut se réaliser dans laquelle, malgré leurs divergences dogmatiques, rituelles, liturgiques, s'uniront un jour les Frères des Eglises évangéliques, les Frères bien-aimés de l'Eglise grecque, ceux de l'Eglise anglicane et ceux de l'Eglise romaine... [1]

Deux remarques simplement sur l'esprit qui anime le livre et sa conclusion.

L'exposé (?) doctrinal de M. Monod revient tout simplement à supprimer le dogme, la révélation, l'Eglise, les sacrements. Tout se réduit à la vie de l'Esprit en l'homme. C'est la faillite radicale de la

[1] « C'est dans l'âme des chrétiens, sur le terrain d'un spiritualisme fondamental, que gît l'essence du sacrement. Les moyens extérieurs, les espèces, ne sont jamais que des instruments offerts à l'âme pour travailler à sa propre sanctification, pour hâter la victoire de l'Esprit dans le sanctuaire intime de la personnalité (p 202). — Les rites... ne renferment pas l'Esprit, mais l'Esprit les emploie. C'est avec la mentalité des prophètes qu'il faut les interpréter, non avec la mentalité des pharaons, conservateurs superstitieux d'une immense nécropole, gardiens d'un royaume souterrain de momies, dans une atmosphère d'oraisons magiques et de sorcellerie cléricale (p. 217) — Ceux qui ne conçoivent nulle présence de la chair de Jésus-Christ en la Cène, si elle n'est attachée au pain s'abusent grandement ; car en ce faisant, ils excluent l'opération secrète de l'Esprit, laquelle nous unit à Jésus-Christ... Participer au corps et au sang de Jésus-Christ, c'est, en réalité, participer à son esprit, car son corps et son sang appartiennent à l'au-delà » (p. 220).

[1] Dans les *Etudes* du 20 mars 1930, le P. Dudon discute des idées analogues de M Louis Lafon, au sujet de l'unification du Protestantisme français. En réalité, nous devons consigner ici un aveu d'impuissance : « L'unité de notre protestantisme, écrit Louis Lafon dans la *Vie Nouvelle* (1er nov. 1929), ce n'est pas l'unité dont on veut tous les éléments égaux et pareils, où l'on cherche à réduire à l'identité, croyances et rites, consciences et activités ; cette unité qui ne se rencontre nulle part dans l'œuvre matérielle ou spirituelle de Dieu, qui est née du cerveau de quelques géomètres ecclésiastiques, qui n'a jamais été viable, qui est impossible, à moins de faire de tout chrétien une machine à répéter les mouvements qui lui sont imposés, sans liberté et sans pensée. La diversité est de droit naturel ; elle est de droit divin. »
Et le P. Dudon, après avoir analysé tous les sentiments qui se firent jour à l'assemblée générale du Protestantisme français (Marseille, 22-29 octobre 1929), conclut fort opportunément : « Dans ce besoin d'unité qui agite la Réforme, et dans les difficultés qui s'y opposent, il y a, au fond, le problème de la vraie religion chrétienne » (p. 703).

religion révélée, telle que nous l'a apportée Jésus-Christ. C'est même la faillite du protestantisme orthodoxe ; Luther ne pourrait reconnaître pour sienne l'œuvre du ministre du xx^e siècle. A quoi bon discuter en détail pareil radicalisme ? Il faudrait reprendre chaque assertion, discuter chaque texte, montrer les lacunes volontaires, souligner les exagérations et les interprétations inexactes, mettre en relief les erreurs de fait, etc. Le petit volume de M. Monod appellerait un gros volume de rectifications.

De plus, la conclusion finale est des plus contestables. Unir tous les croyants dans une intercommunion qui subsisterait nonobstant les divergences de toutes sortes ! Est-ce le Christ qui a institué une intercommunion semblable ? Pareil assemblage ne serait pas chrétien, car si Jésus, en vérité, a déclaré à ses apôtres que leur mission était d'enseigner, de baptiser, et d'amener les hommes à Dieu, comment des chrétiens de bonne foi pourraient-ils accepter de communiquer, précisément dans l'esprit et dans l'amour du Christ, avec ceux qui diffèrent de croyance touchant l'enseignement religieux, les sacrements et le gouvernement de l'Eglise ?

§ II. — La théologie et les Eglises orientales

I

Dans la même collection Alcan doit paraître prochainement un exposé de la doctrine orthodoxe et de son histoire. Vraisemblablement ce sera encore, comme le volume de M. Monod, œuvre de pure vulgarisation. Sur la théologie orthodoxe, nous avons certainement mieux à offrir dès aujourd'hui à nos lecteurs, car le tome III de la *Theologia dogmatica Christianorum Orientalium*, du P. Jugie, des Augustins de l'Assomption, vient de paraître chez Letouzey [1].

Nous avons jadis (1926, p. 713) exposé le but et le plan de l'auteur. Ce plan semble s'être quelque peu modifié. Le tome III, publié avant le tome II, contient exclusivement l'exposé de la théologie dogmatique *gréco-russe* touchant *les sacrements*. D'où l'on peut, avec une grande vraisemblance, conclure que le tome II sera entièrement consacré à la théologie de la Trinité, de l'Incarnation, de la Rédemption et de l'Eglise. L'exposé des théologies nestorienne et jacobite serait donc remis à plus tard, et ainsi l'ouvrage entier prendrait des proportions plus considérables. Ne nous en plaignons pas : les bons instruments de travail sont rares, et il faut être reconnaissant au P. Jugie de nous fournir, sur la théologie des Eglises dissidentes d'Orient, un instrument de première valeur.

Ce qui caractérise la théologie sacramentaire de l'Eglise gréco-russe, c'est avant tout son apparentement manifeste à la théologie catholique. La théologie des maîtres du XIII^e siècle a beaucoup influencé les écrivains orientaux : jusqu'à cette époque, on peut même affirmer l'inexistence de la théologie sacramentaire en Orient. Bien plus, c'est surtout à partir du XVI^e siècle, et pour riposter aux attaques des Protestants, que les théologiens orthodoxes sont venus puiser leurs arguments dans l'arsenal latin. Mais l'étude qu'ils durent faire de la théologie occidentale leur permit alors de constater maintes oppositions entre les usages romains et leurs coutumes orientales : divergences plutôt d'ordre liturgique et disciplinaire, mais dont ils surent tirer parti pour accentuer les divergences doctrinales. Enfin, sous l'influence du protestantisme, accueilli par eux avec plus de faveur, certains théologiens orthodoxes modernes ou contemporains ont sensiblement modifié la position théologique adoptée par leurs prédécesseurs au XVII^e siècle. Le P. Jugie nous redit toutes ces évolutions de la pensée orientale, s'efforçant de demeurer toujours et en tout très objectif, tout en montrant que, dans les divergences où se complaisent les orthodoxes vis-à-vis de l'Eglise romaine, il est souvent beaucoup plus question de discipline ou de rite que de dogme véritable. Ainsi, fidèle à son programme primitif, l'auteur cherche constamment à faire tomber les barrières de préjugés et d'erreurs qui s'opposent encore au retour des Eglises orientales dans l'unité de l'Eglise romaine.

L'ordre suivi par le P. Jugie est conforme au plan habituel de nos manuels de théologie sacramentaire : traité des sacrements en général ; puis, étude de chaque sacrement en particulier.

Le traité *des Sacrements en général* est ici peu développé. Les Orientaux ne font que copier les Latins. A peine peut-on noter un chapitre intéressant sur l'*ex opere operato*, rejeté par un certain nombre de théologiens russes, précisément parce qu'ils en défigurent le sens véritable. Sur ce point, les précisions apportées par le P. Jugie dissiperont plus d'un malentendu. Les discussions relatives à la nécessité de la foi orthodoxe dans le ministre des sacrements ne sont qu'amorcées : elles seront plus amplement exposées à la question de la réitération du baptême conféré en dehors de l'orthodoxie.

Le traité *du Baptême* soulève en effet chez les Orientaux maintes controverses, dont les Latins surtout font les frais. Le baptême avec une seule immersion, le baptême par infusion (tel que le pratique l'Eglise latine) est-il valide ? La forme indicative des Latins est-elle acceptable ? Quelle valeur accorder au baptême administré par un laïque, en cas de nécessité ou hors le cas de nécessité ; par un hérétique, prêtre ou laïque, par un schismatique, prêtre ou laïque, par un prêtre déposé ou dégradé, par un infidèle ? Les réponses faites à ces diverses questions expliquent les façons assez divergentes, et qui plus d'une fois ont varié d'un siècle à l'autre, de recevoir les catho-

[1] Theologia dogmatica Christianorum Orientalium..., auctore Martino JUGIE. Tomus III : *Theologiæ dogmaticæ græco-russorum Expositio de Sacramentis seu Mysteriis.* In-8 de 510 p., 40 f., Paris, Letouzey (1930).

liques ou les protestants dans l'Eglise gréco-russe. On trouvera sur ce point un ample et objectif exposé.

Le traité *de la Confirmation* présente deux sujets de controverses intéressantes. La *matière :* comme les Latins, les byzantins considèrent le saint chrême, bénit par l'évêque, comme la matière éloignée et l'onction comme la matière prochaine. La première imposition des mains avec l'invocation du Saint-Esprit est ignorée des Orientaux. Et ce n'est pas une, mais huit onctions qui doivent être faites par le ministre. On sait d'ailleurs que le *ministre* de la confirmation est ordinairement chez les Grecs un simple prêtre. Le P. Jugie fait à bon droit remarquer que cela ne signifie nullement que le simple prêtre soit, même chez les Orientaux, le ministre ordinaire du sacrement. Et sur ce détail où la théologie orthodoxe accuse avec Rome une divergence qu'elle se plaît à souligner, la mise au point de notre auteur contribuera à harmoniser les vues opposées. Notons en passant un chapitre intéressant sur l'onction faite aux empereurs, que les Orientaux considèrent comme un prolongement de la confirmation.

La *présence réelle* du corps et du sang du Christ dans l'Eucharistie est un dogme fondamental de l'Eglise orientale. Mais nombre de ses théologiens accusent dans l'explication de ce dogme, et en particulier au sujet de la transsubstantiation, des divergences, des oppositions, la plupart du temps injustifiées et sans autre fondement qu'une intelligence insuffisante de la doctrine latine. Le P. Jugie s'emploie à exposer très objectivement les points de vue en apparence divergents et à montrer leur réelle concordance, tout au moins quant à l'essence du dogme. La matière et la forme du sacrement de l'Eucharistie ont été de tous temps, un sujet de discussion entre les deux Eglises : pain azyme ou pain fermenté ? Paroles du Christ ou épiclèse ? L'auteur consacre à chacune de ces deux controverses une longue étude où la question est reprise, non seulement sous son aspect dogmatique, mais encore (et c'est là peut-être le point de vue le plus intéressant et le plus utile) sous son aspect historique. Notons également un bref article sur la communion sous les deux espèces. D'autres points sont également abordés, — tous relatifs à une conception trop matérielle de la présence réelle, — et qui aujourd'hui ne présentent plus qu'un intérêt historique rétrospectif. La question du sacrifice de la messe, avec les controverses qu'elle a suscitées chez les théologiens byzantins, est touchée brièvement. Elle sera heureusement complétée par l'article du *Dictionnaire de théologie catholique* sur « la Messe byzantine, après le IXe siècle » (fasc. 85, col. 1332-46), dû également à la plume du P. Jugie.

La théologie du *sacrement de pénitence* est d'une importance extrême, parce qu'elle a sa répercussion sur le dogme, notamment sur le dogme du Purgatoire Ici, les controverses de matière et de forme sont assez accessoires. La difficulté essentielle vise la peine temporelle remise par l'absolution. C'est toute la question de la satisfaction sacramentelle et des peines qui subsistent encore après l'absolution reçue. Il existe, à ce sujet, une divergence de vues notable entre les Eglises d'Orient et d'Occident, et c'est là que gît, en réalité, toute la controverse du Purgatoire. Sans aucun doute, le P. Jugie reprendra son étude avec plus d'ampleur lorsqu'il traitera des *Fins dernières*. La même irritante controverse existe, surtout depuis le XVIIe siècle, au sujet des *indulgences ;* il faut savoir gré à l'auteur de l'avoir exposée iréniquement et de façon à amener un rapprochement sérieux. Le rappel des usages anciens de l'Eglise orientale, — l'usage des συγχωροχάρτια principalement, — montrera aux modernes de quels préjugés est imbue leur polémique.

Sur les trois derniers sacrements, peu de points intéressants à signaler qui ne soient déjà bien connus. Matière et forme du sacrement de l'Ordre avec les divers degrés du sacrement ; divorce dans le Mariage ; et enfin rite de l'Extrême-Onction, tous points sur lesquels depuis longtemps se sont accusées les divergences accidentelles de chaque Eglise, divergences incapables d'apporter la moindre difficulté sérieuse à l'union.

Félicitons le P. Jugie de la belle œuvre, à la fois doctrinale et apologétique, qu'il a entreprise, et souhaitons-lui de voir ses efforts couronnés d'un succès réel, en ce qui concerne le retour à l'unité romaine de nos frères dissidents de l'Orient.

II

Un puissant stimulant en faveur de ce retour à l'unité serait très certainement la considération, par les orthodoxes eux-mêmes, de l'émiettement auquel se trouve condamnée, par suite des événements politiques, l'Eglise orientale. Tandis que l'Eglise latine, au milieu des bouleversements les plus formidables, conserve son unité absolue, l'Eglise d'Orient se dissocie d'avec elle-même et multiplie pour ainsi dire à l'infini ses sectes nationales. Il était utile de fournir une synthèse historique de ce mouvement de dissociation, et le P. Janin, lui aussi des Augustins de l'Assomption, vient de réaliser fort pertinemment l'aperçu général de cette histoire dans son récent volume, *Les Eglises séparées d'Orient* [1].

Les causes premières de division furent d'ordre doctrinal. L'hérésie nestorienne jeta l'Eglise de Perse dans le schisme ; puis, par réaction, le monophysisme détacha les Coptes, les Jacobites, les Arméniens. Plus tard, le monothélisme conserva des partisans chez les Maronites. Enfin, les considérations politiques intervinrent, qui détachèrent de Rome l'Eglise officielle de Constantinople ; et

[1] Bibliothèque catholique des sciences religieuses, **Les Eglises séparées d'Orient**, par le R. P. Janin. In-12 de 198 p., 12 f. Paris, Bloud et Gay.

avec l'Eglise grecque, les Géorgiens, les Slaves, furent entraînés dans le mouvement schismatique. — L'œuvre de désagrégation devait se continuer au sein même des Eglises séparées de Rome. Les Bulgares au xe siècle, les Serbes au xie, les Russes au xvie, se constituèrent en patriarcats indépendants. Les deux premiers eurent bien des vicissitudes et finirent par être, au xviiie s., absorbés dans celui de Constantinople. Mais le xixe siècle vit la revanche des peuples asservis. Serbes, Grecs, Roumains, Bulgares, tour à tour secouèrent la juridiction de Constantinople et se donnèrent des Eglises nationales. Les derniers traités de paix ont encore multiplié le nombre des groupements chrétiens ; il en existe maintenant de plus ou moins indépendants en Finlande, en Esthonie, en Pologne ; il s'en est créé en Tchécoslovaquie, en Albanie, en Amérique, etc. L'Eglise d'Ibérie a reconquis son indépendance. La politique a donc multiplié le nombre des Eglises orientales.

Cette multiplicité a encore été accentuée par suite de la diversité des rites : rite de Constantinople, rite d'Antioche, devenu dans l'Eglise jacobite le rite syrien, dans l'Eglise nestorienne le rite chaldéen ; rite d'Alexandrie qui triompha chez les Coptes et les Abyssins ; rite arménien ; rite byzantin transporté chez les Slaves et transposé en leur langue ; et plus récemment encore en divers idiomes nationaux, roumain, ukrainien, chinois, russe, japonais, finnois, etc.

Cet aperçu général montre combien est compliquée l'étude des Eglises séparées d'Orient. Le P. Janin nous conduit d'une main sûre dans ce dédale de rites, de nationalités, de croyances, de hiérarchies. Tour à tour, il expose l'histoire et la situation actuelle de chacune des Eglises dissidentes : Eglise melkite orthodoxe (patriarcats d'Antioche, de Jérusalem, d'Alexandrie, archevêché du Sinaï) ; Eglise russe, avec ses sectes diverses ; Eglises serbe et bulgare ; Eglises roumaine et géorgienne, avec un aperçu sur les nouvelles autonomies (Eglise orthodoxe de Pologne, Eglise nationale albanaise, archevêché grec d'Amérique, métropole d'Esthonie, archevêché de Finlande, Eglise orthodoxe de Tchécoslovaquie) ; Eglises arméniennes, avec leurs différents patriarcats et catholicats ; Eglises syrienne et nestorienne, avec une note intéressante sur les chrétiens du Malabar ; Eglises copte et éthiopienne.

Le livre du P. Janin comporte une multitude de renseignements d'ordre pratique ; à ce point de vue, c'est un document de réelle valeur. Dans un autre genre que la *Théologie* du P. Jugie, mais tout aussi efficacement peut-être, il servira la cause de l'unité catholique. Il montre bien à quelles causes étrangères à la doctrine tient surtout le malentendu qui subsiste entre chrétiens d'Occident et chrétiens d'Orient. « Il serait temps, conclut-il (p. 191), de faire tomber ces barrières de préjugés et d'ignorance réciproque, de s'étudier loyalement pour se comprendre, afin d'arriver à une entente sincère au point de vue religieux ».

Du côté de Rome on s'y emploie très activement ; qu'il nous suffise de rappeler ici l'encyclique *Rerum orientalium* du 8 sept. 1928, et la circulaire de la S. C. des Séminaires et Universités du 28 août 1929.

LITURGIE

Q. — Ayant pour patronne de ma paroisse Ste Foy (6 octobre), j'ai recours au bienveillant *Ami* pour qu'il me dise comment organiser mon calendrier particulier.

1o Que devient chez moi la fête de S. Bruno (également 6 octobre), toujours empêchée par celle de Ste Foy ? Doit-elle être simplifiée, avec neuvième leçon, ce jour-là ; ou bien doit-elle être renvoyée au 11 octobre, qui, d'après l'*Ordo* du diocèse, se trouvera occupé cette année par l'office simple *de Beata ?*

2o Comment faut-il, le 13 octobre, organiser l'office du jour octave de Ste Foy ? — On fête ce jour-là, dans le diocèse, S. Gérault, avec commémoraison de S. Edouard.

3o Jusqu'à ces dernières années, on faisait dans tout le diocèse, à la date du 6 octobre, l'office propre de Ste Foy. Maintenant, on célèbre à cette même date la fête de S. Bruno, avec la neuvième leçon abrégée et la commémoraison de Ste Foy. — Quel office dois-je prendre désormais pour le jour de la fête de cette sainte ? Celui de notre ancien Propre ; ou bien l'office du commun, avec, comme quatrième leçon, la nouvelle leçon abrégée de Ste Foy ?

R. — Ad I. Perpétuellement empêché pour vous en son jour par l'occurrence de la fête — double de 1re classe avec octave commune — de Ste Foy, vierge et martyre, patronne principale de la localité dans laquelle vous résidez ou titulaire de votre église, l'office de S. Bruno, du rite double dans l'Eglise universelle, ne peut ni être reporté à un autre quantième ni, non plus, être complètement omis par vous.

Vous devez vous contenter de le commémorer le 6 octobre, à la fête de Ste Foy, mais seulement à laudes et aux messes privées. (Cf. Nouv. rubr. du Brév., tit. v, n. 1, et tit. vii, n. 1 ; Nouv. rubr. du Missel, tit. v, n. 1). — Veuillez remarquer que vous n'avez pas à prendre pour neuvième leçon la leçon historique abrégée de S. Bruno [1].

Ad II. Voici comment, — sauf, bien entendu, en cas d'occurrence d'un dimanche [2], — il vous faut organiser chez vous chaque année l'office des 11, 12 et 13 octobre :

a) L'office des 6e et 7e jours dans l'octave commune de Ste Foy (11 et 12 octobre) est du rite semi-double [3].

Il comporte : à toutes les heures canoniales, les antiennes et les psaumes de la férie ; — aux matines, les versets de celle-ci ; — au 1er nocturne, les leçons de l'Ecriture occurrente, avec les répons du temps ; — au 2e nocturne, soit les leçons marquées dans l'Octavaire romain, soit (alternati-

[1] Cf. *Ephemerides liturg.*, 1919, p. 309.

[2] Dans l'occurrence d'un dimanche, vous feriez l'office de ce dernier, avec mémoire de l'octave.

[3] Par conséquent, ce sera cet office — et non l'office simple *de S. Maria in sabbato* — que vous aurez à réciter le samedi 11 octobre prochain.